A implantação e o crescimento do islã no Brasil

*Lidice Meyer Pinto Ribeiro**

Resumo

Este artigo pretende, por meio de uma retrospectiva histórica da implantação do islamismo no Brasil, juntamente com algumas de suas práticas e crenças, compreender seu crescimento numérico no País. Para tanto, dividiram-se os períodos de implantação no Brasil em três fases: islamismo de escravidão, islamismo de imigração e islamismo de conversão. Nas três fases são discutidas as características da recepção da mensagem pelos não islâmicos, observando se ocorreu uma adesão à nova religião ou uma conversão, tendo em vista que o ato de adesão compreende qualquer forma de participação em um movimento religioso, sem alteração sistemática do estilo de vida (cf. MOSSIÈRE, 2007, p. 9), ao contrário da conversão, que envolve uma mudança no sistema de valores e visão do mundo, "mudança que implica uma consciência de que uma grande mudança envolve que o antigo estava errado e o novo é o certo" (NOCK, 1933, p. 6-7).
Palavras-chave: Islamismo, reversão, islã, conversão, adesão.

The establishment and growth of Islam in Brazil

Abstract

This article attempts to understand the numerical growth of Islam in Brazil through a historical review of its introduction and some of its practices and beliefs. For this purpose, we divide the introduction of Islam in Brazil in three phases: *slavery*, *immigration*, and *conversion*. We discuss how non-Muslims receive the Islamic message in each phase, making a distinction between *association* (the participation in a religious movement without lifestyle changes) (MOSSIÈRE, 2007, p. 9) and *conversion* (a change of worldview and value systems with an awareness that the old ways were wrong, and the new one is right) (NOCK, 1933, p. 6-7).
Keywords: Islam, reversal, Islam, association, conversion.

---

* Doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo, docente do Programa de Ciências da Religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie

El establecimiento y el crecimiento del islam en Brasil

Resumen

Este artículo pretende, a través de una revisión histórica de la implementación del Islam en Brasil, junto con algunas de sus prácticas y creencias, comprender su crecimiento numérico en el País. Por lo tanto, se dividieron los períodos de implantación en Brasil en tres fases: el islam de la esclavitud, la inmigración y la conversión. En las tres fases se analizan las características de la recepción de la mensaje por la persona no islámica, observando si hube una adhesión a la nueva religión o una conversión, dado que el acto de adhesión incluye cualquier forma de participación en un movimiento religioso, sin un cambio sistemático del estilo de vida (cf. MOSSIÈRE, 2007, p. 9), a diferencia de la conversión, que implica un cambio en el sistema de valores y visión del mundo, "cambio que implica una conciencia de que un gran cambio implica que lo viejo era malo y el nuevo es bueno" (NOCK, 1933, p. 6-7).

Palabras clave: Islamismo, inversión, Islam, conversión, adhesión

O islamismo em números no mundo e no Brasil

O islã está presente em todo o mundo, em parte pela migração e em parte pelo trabalho missionário realizado sem muito alarde por meio de ações sociais, divulgação de literatura e das diversas páginas da internet.

Apesar da divulgação conflitante a seu respeito na mídia secular, na qual figuram conversões como a do músico Cat Stevens, hoje Yusuf Islam, e do boxeador Cassius Clay, renomeado Muhamad Ali, juntamente com alusões ao terrorismo e ao fundamentalismo, o islã cresce e espanta, pois, mesmo contando com 1,57 bilhões de adeptos espalhados pelo mundo, ou cerca de 25% da população mundial[1], pouco se sabe realmente sobre ele. Apesar da origem do islamismo remontar à Arábia, a religião cresceu muito mais fora do mundo árabe por meio de movimentos de conquista e de migração.

Hoje o islã já é considerado a segunda maior comunidade religiosa em países de formação protestante, como Estados Unidos (cerca de 6 milhões de muçulmanos), França, (5 milhões), Alemanha (2,5 milhões) e Holanda (500 mil) (cf. PINTO, 2005, p. 229).

No Brasil, o censo de 2000, realizado pelo IBGE, constatou a presença de 27.239 brasileiros que se declararam seguidores do islã. Destes, a maior concentração encontrava-se nas regiões Sudeste (13.953), com destaque para São Paulo, com 12.062 muçulmanos, e na região Sul (9.590), com destaque para o Paraná, com 6.025 muçulmanos. Infelizmente, o censo anterior não computou o número de seguidores de islamismo dentre as religiões listadas, ficando estes, provavelmente, junto aos que responderam "outras religiões"

[1] Pesquisa realizada em 2009 por Pew Research Center's Fórum on Religion & Public Life (www.pewforum.org).

(94.553). O último censo, realizado em 2010, aponta para o crescimento do islã, apresentando este 35.167 seguidores, um crescimento de 29,1%, sendo destes 59,8% do sexo masculino. Na área rural do País, o crescimento foi de 49,2%.

Qual é o segredo deste crescimento vertiginoso? Estará o islamismo crescendo por adesão, principalmente pelo casamento entre muçulmanos e não muçulmanos? Ou será que este crescimento se deve à conversão de pessoas vindas de outras crenças ou declaradamente sem religião? Para os líderes do islamismo, o fenômeno do crescimento da religião deve-se à reversão, que, dentro do contexto muçulmano, significa um retorno a Allah, já que, para eles, todo homem nasce muçulmano e afasta-se quando segue outras religiões[2]. O retorno ao islã é, portanto, considerado uma reversão. Para compreendermos melhor este fenômeno, propomos uma retrospectiva histórica da implantação do islamismo no Brasil, juntamente com algumas de suas práticas e crenças.

O islamismo no Brasil

De forma semelhante à distinção utilizada pelo sociólogo Mendonça (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 2002, p. 25) ao classificar os tipos de inserção do protestantismo no Brasil, podemos afirmar que o islamismo passou por três fases de implantação nas terras brasileiras:

islamismo de escravidão – oriundo do tráfico negreiro de escravos islamizados no século XVIII que se instalou primeiro na Bahia, progressivamente se espalhando por outras regiões do País;
islamismo de imigração – oriundo da imigração de povos árabes no período pós-Primeira Guerra, iniciando uma comunidade islâmica reconhecida no País;
islamismo de conversão – fenômeno do final do século XX, que se inicia com a crescente conversão de brasileiros ao islamismo.

Essa presença dos primeiros muçulmanos no Brasil foi documentada por diversos historiadores e folcloristas, como Nina Rodrigues (1977), Etiènne Brasil (1909), Arthur Ramos (1951), Gilberto Freyre (1980), João do Rio (2006), Abelardo Duarte (1958) e Waldemar Valente (1976). A estes registros

[2] "E disse o mensageiro de Deus: Todo recém-nascido nasce no instinto natural, posteriormente seus pais o fazem judeu, cristão, zoroastriano… como o animal que dá à luz um filho completo, por acaso vocês vêem nela algum defeito?" (Hadith - Muttafaqn alaih). Segundo Al Mussleh (2010, p. 7), "os pais o fazem judeu, cristão ou zoroastriano após ter nascido naturalmente monoteísta, assim como o órgão da ovelha é cortado (o rabo ou a orelha, por exemplo) após ter nascido completa e saudável".

somam-se os achados históricos de fragmentos de escritos árabes em porta--amuletos e o relato de Francis de Castelnau, do século XIX. A participação política e ideológica de nossos, por assim dizer, primeiros muçulmanos nas diversas revoltas do recôncavo baiano também foi minuciosamente relatada nos últimos tempos por João José dos Reis.

Recentemente, a descoberta de um registro em árabe do século XIX trouxe uma nova visão sobre os fatos, visto tratar-se de um relato feito por um líder muçulmano em visita ao Brasil, entre os anos de 1866 e 1869. O relato em questão refere-se ao precioso diário de viagem do imã Abdurrahman al`Baghdadi, ao qual foi dado o nome *Deleite do estrangeiro em tudo o que é espantoso e maravilhoso*, guardado pela biblioteca de Istambul e traduzido para o português por Paulo Daniel Farah[3]. Este texto constitui uma importante fonte de informação histórica, antropológica e religiosa sobre o islã no Brasil do século XIX.

O islamismo de escravidão[4]

O islã foi trazido ao Brasil no final do século XVIII pelos escravos oriundos das regiões islamizadas da África. A influência do islã na África começou no século VII com a invasão pelos povos árabes do norte do continente. A resistência foi pouca e a região passou a ser governada por califas, que introduziram a religião islâmica nas terras conquistadas, juntamente com práticas culturais árabes. O islamismo é, até hoje, a religião dominante nesta área, existindo, porém, um amálgama com práticas animistas e fetichistas ancestrais em diversas tribos[5].

O islamismo de escravidão tem início, portanto, com a chegada ao Brasil, principalmente na Bahia, de milhares de prisioneiros advindos de guerras político-religiosas na região do Sudão central, que hoje equivale ao norte da Nigéria. Do longo conflito resultou a tomada de prisioneiros que eram vendidos aos traficantes de escravos, embarcados nos navios negreiros para o Brasil, sendo a grande maioria do sexo masculino, pois raramente mulheres eram feitas prisioneiras de guerra.

Estes prisioneiros tinham em comum, além da pele negra, a crença islâmica, apesar de algumas diferenças nas práticas e dogmas. Em solo brasileiro, porém, o destino trágico compartilhado não tardou por unir os antes inimigos em uma forte identidade comum.

---

3 Este texto foi publicado pela BIBLIASPA internamente e espera por financiamento para ser publicado em larga escala, para venda.

4 Esta primeira fase de implantação do islamismo foi mais detalhada no artigo: "O negro islâmico no Brasil escravocrata" (RIBEIRO, 2011).

5 Arthur Ramos, ao fazer o estudo antropológico dos povos africanos que contribuíram para a formação do povo brasileiro, registra com precisão estas crenças diferenciadas por tribos (RAMOS, 1951, p. 316-328).

Os primeiros mulçumanos a chegarem ao Brasil, trazidos à força, eram Haussás em sua maioria, seguidos de cativos dos reinos Gurma, Borgu, Borno, Nupe e outros reinos vizinhos dos Haussás, localizados no Sudão central (cf. REIS, 2003, p. 159-163). Sendo área ricamente influenciada pela cultura árabe, estes, naturalmente, trouxeram consigo a religião muçulmana e aqui ficaram conhecidos pelo nome de malês, que vem do termo iorubá[6] *imali*, significando "renegado, que adotou o islamismo" (RAMOS, 1951, p. 317). Apesar de esses negros malês possuírem um grande desenvolvimento cultural (sabiam ler e escrever em árabe), foram obrigados a despir suas túnicas brancas e a viajar trajados sumariamente em porões escuros dos navios negreiros (cf. FREYRE, 1980, p. 315).

Mesmo com a hostilidade própria da relação entre senhor e escravo, muitos malês foram destinados a atividades ligadas ao comércio em virtude de sua habilidade em ler e escrever (cf. FREYRE, 1980, p. 299), tornando-se negros de ganho (escravos que faziam serviços urbanos e recebiam um salário). Por causa desta peculiaridade, muitos malês chegaram, mesmo com dificuldade, a comprar sua alforria[7] e alguns desses alforriados até conseguiram desenvolver patrimônio financeiro maior que o de certos brancos. Mas esta característica não os livrava do domínio do colonizador, pois, para realizar negócios, estes negros livres precisavam estabelecer alianças sociais que exigiam, não só subserviência social, como também religiosa, sob pena de revogação das cartas de alforria.

Este diferencial trazido pelos negros malês foi-lhes deveras proveitoso, pois permitiu seu acesso a ambientes nos quais os demais escravos iletrados não podiam penetrar. Aos poucos, foram conquistando não só espaços na economia, tornando-se pequenos comerciantes quando livres,

---

[6] É interessante reparar que o nome malê é dado aos negros muçulmanos por outro grupo de africanos trazido em grande número para o Brasil, os iorubás, o que denota a estranheza dos outros grupos africanos para com este grupo diferenciado pela religião. Apoiando esta ideia, Castelnau (1851, p.12) faz a seguinte observação: "on designe sous le nom de Malais tous lês infideles, c'est-à-dire tous ceux quin e sont pás mahométans". (tradução: são ali chamados de Malês pelos infiéis, isto é, por todos os que não são mulçumanos.)

[7] As estatísticas divergem, como se pode ver nos números destes três relatos: "Na cidade de Salvador no ano de 1775 encontrou 3.630 negros livres, 4.207 mulatos livres e 14.696 escravos negros e mulatos. Em 1808, em um censo realizado em Salvador e 13 freguesias rurais da Bahia constatou a presença de 104.285 negros e mulatos livres ou alforriados e 93.115 escravos negros e mulatos" (REIS, 2003, p. 22). Já segundo a estatística da "População escrava e libertos arrolados do Ministério dos Negócios, da Agricultura, Comércio e Obras Públicas", realizada em 1888, existiriam na Bahia, 1.001 negros livres e 76.838 negros escravos (apud. RAMOS, 1951, p. 249).

mas também espaços para desenvolver sua crença, embora perante os brancos aparentassem ter aceitado a religiosidade católica, assumindo, para isso, até mesmo um novo nome de batismo. "Semelhantes escravos não podiam conformar-se ao papel de manés-gostosos dos portugueses; nem seria a água benta do batismo cristão que, de repente, neles apagaria o fogo maometano" (FREYRE, 1980, p. 310).

Em seu diário de viagem, em 1866, corroborando as afirmações acima, o imã Al`Baghdadi registrou: "depois disso, todos os que conseguiam a liberdade por direito lembravam-se da religião dos seus antepassados, à qual eles se voltavam após a libertação". Este registro precioso revela a força da crença islâmica que sobreviveu no coração destes alforriados apesar do jugo catolicizante a que foram submetidos.

Para manter a crença viva em solo brasileiro, estes muçulmanos livres criaram escolas e casas de oração (cf. FREYRE, 1980, p. 306). O imã Al`Baghdadi observou, no século XIX, a existência de salas de reuniões a que os muçulmanos davam o nome de *majlis*. Em virtude da perseguição religiosa, ainda que velada, estas casas de oração localizavam-se "afastadas da população, próximas às planícies". Algumas ruínas destas casas ainda hoje mostram, em suas paredes internas, inscrições do Alcorão em árabe, coisa vista hoje comumente em mesquitas. Na incumbência de preservadores da religião islâmica estavam sacerdotes versados em árabe e conhecedores do Alcorão que recebiam o nome de *alufás*. Com o estudo do Alcorão, ainda que escondido das autoridades públicas, o islamismo foi criando um grupo coeso, unificado pela crença em comum, mas também pelas mazelas sofridas longe de sua pátria natal. Este grupo de negros muçulmanos comunicava-se entre si em árabe, dominando a língua escrita e falada. Podemos perceber, desse modo, que o islã foi um fator de coesão grupal e de formação de identidade entre os negros.

O fervor religioso desse grupo islâmico era tanto que, apesar do código penal de 1830, em seu Art. 277, declarar como crime "abusar ou zombar de qualquer culto estabelecido no Império", o que ocorreu foi o inverso. Escravos livres, conhecedores do Alcorão, eram vistos pregando a religião do Profeta na cidade de Salvador, em locais como o beco da Mata-Porcos, na ladeira da Praça, no Cruzeiro de São Francisco, perto de igrejas e mosteiros católicos. Nestas pregações eles faziam propaganda contra a missa católica, dizendo que a veneração de santos era o mesmo que "adorar um pedaço de pau" e opondo seus rosários aos rosários católicos (cf. FREYRE, 1980, p. 310-311).

Nina Rodrigues confere "proeminência intelectual e social" aos negros trazidos da região do Sudão, atribuindo-lhes a organização de revoltas de

senzala e movimentos contestatórios de escravos. Os *haussás* muçulmanos teriam sido "aristocratas das senzalas", pois, além de possuírem "literatura religiosa já definida – havendo obras indígenas escritas em caracteres arábicos", vinham de reinos com organização política já adiantada, sendo, portanto, estrategistas natos (cf. RODRIGUES apud FREYRE, 1980, p. 310). Os *haussás* comandaram diversas insurreições na Bahia nos anos de 1807, 1809, 1814, 1815 e 1816, seguidas de um intervalo após o qual se iniciaram diversas rebeliões que ficaram conhecidas como nagôs: 1826, 1827, 1828, 1830, 1835.

Os registros oficiais destas rebeliões deixam perceber a presença de muçulmanos com forte influência na liderança dos levantes. Alguns fatos em comum chamam atenção: a escolha de datas religiosas para os levantes, a presença de negros livres e escravos vestidos com roupas tipicamente muçulmanas e utilizando amuletos contendo textos do Alcorão em árabe, além de terem sido encontrados bilhetes em árabe com informações sobre os levantes, servindo, esta língua, de código para passagem de informações entre quilombos, senzalas e negros livres. A escolha de dias de festa para os levantes tem sua explicação no fato de esses serem dias faustos, quando os senhores tinham sua atenção voltada para os festejos católicos, podendo, então, os levantes acontecerem com mais eficácia. Destaca-se, porém, a revolta de 1835, realizada ao final do Ramadã, mostrando, com isto, uma forte conotação islâmica ao levante em questão. As revoltas com participação de malês foram bem estudadas por João José Reis (2003). O que podemos perceber de tamanhas empreitadas é que os levantes não eram sem direção ou propósito. Tinham a intenção de tomar o poder político e religioso. Caso o levante de 1835 tivesse alcançado sucesso, a Bahia teria se transformado em um país islâmico com uma pequena tolerância para com os cultos afro-brasileiros.

Após a revolta de 1835, certo número de escravos presos foi devolvido a seus senhores e, posteriormente, vendidos para o Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul. Começou uma grande perseguição aos malês, com prisão e confisco sucessivo de textos em árabe, o que fez com que um número significativo de malês livres se dirigisse para o Rio de Janeiro e ali fixasse residência. Cessa o período de revoltas conduzidas pelos adeptos do islamismo na Bahia e em Alagoas, mas, apesar disso, o islã continuou presente no Brasil, registrado por Mello Moraes Filho (1901) na descrição da "festa dos mortos", celebrada duas vezes ao ano, até 1888, em Alagoas; a cerimônia, que incluía o sacrifício de animais, foi considerada por Arthur Ramos um rito funerário de origem malê (cf. RAMOS, 1951, p. 332).

Alguns anos após, em 1909, o abade Étienne escreveria a respeito da presença e crescimento do islã em terras brasileiras:

> O islamismo ramificou-se no Brasil em seita poderosa, florescendo no escuro das senzalas. [...] da África vieram mestres e pregadores a fim de ensinarem a ler no árabe os livros do Alcorão [...] aqui funcionaram escolas e casas de oração maometanas. (ETIENNE apud FREYRE, 1980, p. 310)

Quem eram estes “mestres e pregadores” continuaria um mistério, não houvesse sido descoberto o relato do imã Al`Baghdadi, provavelmente um dos mestres africanos mencionados pelo abade, que aqui encontrou, em 1866, *ummas*, ou comunidades muçulmanas estruturadas, no Rio de Janeiro, Salvador e Recife, permanecendo entre eles para ensiná-los. Apesar da indicação de que alguns malês presos na revolta de 1835 foram vendidos para o Rio Grande do Sul, não há evidencias bibliográficas de que este grupo tenha constituído uma comunidade islâmica organizada.

Abdurrahman al'Baghdadi, nascido em Bagdá, era súdito do Império Otomano, que controlava o Oriente Médio. Embarcou como imã, responsável pelo cuidado espiritual da tripulação, em uma viagem de Istambul a Barsa, mas uma tempestade fez com que a embarcação viesse à costa brasileira, aportando no cais do Rio de Janeiro, em setembro de 1866, apenas trinta anos após o último levante malê na Bahia. Ao desembarcar, Al'Baghdadi foi abordado por diversos negros que o saudaram: “*As-salámu `alaykum*”, fazendo distinção entre ele e os demais membros da tripulação por suas vestes formais e turbante. É interessante notar que estes negros, ao entrarem no navio, fizeram questão de afirmar “eu, muçulmano” e não, “eu, malê”, reforçando a ideia de que esta nomeação era rejeitada pelos negros islamizados.

Ainda confirmando o fato de existir realmente um grupo islâmico organizado no Rio de Janeiro, Al`Baghdadi relata o fato de praticarem os rituais de oração, além de terem o cuidado de manter partes do Alcorão no idioma árabe guardados dentro de pequenos cofres. Estes fragmentos do Alcorão são, portanto, do mesmo tipo dos que foram confiscados pelas autoridades da Bahia após o levante de 1835, o que nos leva a afirmar que estes negros do Rio de Janeiro seriam os que fugiram depois daquela derrota e/ou seus descendentes. Confirmando os registros dos pesquisadores anteriormente citados, Al`Baghdadi percebeu que estes “cofres com fragmentos do Alcorão” eram considerados mais como amuletos protetores do que formas de manutenção do ensino religioso. Por causa da perseguição aos malês que havia se instaurado, Al`Baghdadi teria passado a se reunir ocultamente com um grupo de cerca de 500 homens para o estudo do Alcorão. Relata também a informação de que no Brasil havia aproximadamente 5 mil muçulmanos, número que subiria para 19 mil ao final de sua estadia. É verdade que tais números parecem exagerados, mas

o que importa aqui é o relato presencial que atesta a existência de grupos muçulmanos organizados no final do séc. XIX.

Mas, quando trata das conversões, o termo usado é "algumas pessoas" e não milhares: "em seguida me dirigi até algumas pessoas que queriam integrar a religião muçulmana. Ocupei-me delas generosamente e dediquei-me a instruí-las e ensiná-las". (Al`lBaghdadi in Farah, 2007, p. 82) Quanto ao que motivava as conversões de outros grupos de negros, Al`Baghdadi deixa entender que seria a forte identificação entre os membros da comunidade: "quando observam a comunidade muçulmana entre eles e o intenso amor que seus integrantes nutrem uns pelos outros, sentem ciúme intenso desses cidadãos. E eles aderem à religião muçulmana com almas ávidas"(Al`Baghdadi in Farah, 2007, p.83).

Após uma longa estadia no Rio de Janeiro, Al`Baghdadi, a pedido dos grupos malês que lá se reuniam, dirige-se a Salvador. Ressalta a existência de mais muçulmanos em Salvador que no Rio de Janeiro, embora não conste o número destes, o que condiz com o tráfico negreiro de tribos islamizadas para a Bahia. Há, também, a observação de que muitos filhos de muçulmanos estavam se convertendo ao cristianismo, atraídos pelas festas, músicas e, sobretudo, pelo fato de ser esta a religião mais aceita socialmente. Al`Baghdadi faz, então, a recomendação de que os pais "aprisionem seus filhos até atingirem a maturidade plena e que os instruíssem" (Al'Baghdadi in Farah, 2007, p.107), mostrando ênfase na necessidade da preservação familiar da crença islâmica.

Da Bahia, Al`Baghdadi deslocou-se para Pernambuco[8], onde encontrou dois líderes, fato que atribui à manutenção do islã nesta cidade. Havia, ainda, outros diferenciais: uma maior tranquilidade em assumir o credo islâmico e uma forte inclinação à magia, numerologia e geomancia.

Ao fim de três anos no Brasil, Al`Baghdadi volta à Arábia e, em sua despedida, não há referência ao número de muçulmanos, mas apenas à de que "muita gente" esteve presente.

Até bem pouco tempo, as referências à continuidade da crença islâmica em terras brasileiras eram bem escassas, limitando-se a poucas citações na literatura apontando para algumas sobrevivências do culto islâmico, bem como de certos costumes e práticas apontando para a dissolução deste primeiro islamismo brasileiro por meio de um processo de assimilação para garantir a própria sobrevivência. Algumas pistas foram-nos legadas por João do Rio, Arthur Ramos, Gilberto Freyre, Pierre Verger, Abelardo Duarte e Waldemar Valente. Estes autores encontraram um islã aculturado, transformado pelo

---

8 No texto aparece *Marnpukua*, traduzido por Paulo Farah como Pernambuco.

catolicismo, de um lado, e pelo candomblé, de outro. Há, inclusive, a possibilidade, traçada por Gilberto Freyre, de que alguns negros muçulmanos tenham se convertido ao protestantismo, como forma de reação contra o catolicismo oficial brasileiro (cf. FREYRE, 1980, p. 312).

Abelardo Duarte[9] (1958, p. 41) defende terem os muçulmanos de Alagoas mantido as tradições islâmicas misturadas ao catolicismo. É o caso do *assumy*, ou jejum anual (um dos cinco pilares do islã), que coincide com a festa do Espírito Santo. Os muçulmanos procuravam, assim, dentro do catolicismo, encontrar brechas para praticar sua religiosidade com todo o rigor que ela exigia.

João do Rio encontrou, em 1904, no Rio de Janeiro, um islã misturado ao candomblé, em que *alufás* vestidos com abadás, com as cabeças cobertas por um gorro vermelho, o *filá*, e sentados sobre tapetes de pele de tigre ou de carneiro liam o Alcorão, faziam suas preces (*kissium*), rezavam o rosário (*tessubá*)[10], não comiam carne de porco e guardavam o Ramadã (DO RIO, 2006, p. 25-26). João do Rio registrou que, apesar de os praticantes do candomblé carioca e os muçulmanos que encontrou possuírem hábitos exteriores semelhantes e praticarem "feitiçarias" da mesma forma, não havia uma total absorção de uma religiosidade pela outra, pois observou que a reação entre negros islamizados e os provenientes das tribos iorubá permanecia: "os *alufás* não gostam da gente de santo a quem chamam de *auauadó-chum*; a gente de santo despreza os bichos que não comem porco, chamando-os de malês" (DO RIO, 2006, p. 27).

Gilberto Freyre, em 1933, encontraria elementos da sobrevivência de práticas muçulmanas na Bahia, Rio de Janeiro, Recife e Minas Gerais, e defenderia a hipótese de que o islamismo, por um lado, teria impregnado o catolicismo rural:

> Forçosamente o catolicismo no Brasil haveria de impregnar-se dessa influência maometana como se impregnou da animista e fetichista, dos indígenas e dos negros menos cultos. Encontramos traços de influência maometana nos papéis com oração para livrar o corpo da morte e a cãs dos ladrões e dos malfeitores; papéis que ainda se costumam atar ao pescoço das pessoas ou grudar nas portas e janelas das casas, no interior do Brasil. (FREYRE, 1980, p. 311-312).

---

9 Apesar da data do livro de Abelardo Duarte ser posterior às das publicações de João do Rio, Gilberto Freyre e Arthur Ramos, ele aqui é citado primeiro em virtude da data que apresenta na referida foto em sua publicação.

10 A mesma roupagem é descrita por Arthur Ramos, em 1934, na Bahia.

E, por outro lado, havia dados de suas contribuições para as religiões afro-brasileiras do Rio de Janeiro e Recife, apresentando seu relato muitas semelhanças ao de João do Rio:

> temos várias vezes notado o fato dos devotos tirarem as botinas ou os chinelos antes de participarem das cerimônias; em num terreiro que visitamos no Rio de Janeiro notamos a importância atribuída ao fato do indivíduo estar ou não pisando sobre velha esteira estendida no meio da sala. No centro da esteira, de pernas muçulmanamente cruzadas, o negro velho, pai de terreiro. [...] Nas festas das seitas africanas que conhecemos no Recife [...] Manuel Querino fala também de uma tinta azul, importada da África, de que se serviam os malês para seus feitiços ou mandingas; escreviam com esta tinta sinais cabalísticos sobre uma tábua preta. Depois lavavam a tábua, e davam a beber a água a quem quisesse fechar o corpo; ou atiravam-na no caminho da pessoa que se pretendia enfeitiçar. (FREYRE, 1980, p. 312).

Arthur Ramos, em 1934, teria identificado duas "seitas poderosas que disputavam a primazia" religiosa em Alagoas: a de *xangô* e a de *malê*. Ramos argumenta que havia uma "diferença fundamental" no culto "praticado pelos negros muçulmanos" do Penedo (Alagoas) em relação aos da Bahia e Rio de Janeiro, sendo os primeiros menos ortodoxos que os demais. Também teria registrado um cântico de *Ogun de malê* em Maceió, no ano de 1934, e presenciado terreiros onde o líder teria o nome de *alufá*, com rituais mesclados de nagôs e elementos malês. Também registrou expressões de origem árabe em jornais de 1906 a 1912 e o recebimento de um livro manuscrito com orações e partes do Alcorão em árabe[11] (cf. RAMOS, 1951, p. 328-329). Para Arthur Ramos, "o islamismo dos negros malês do Brasil sempre esteve eivado das práticas religiosas africanas", fenômeno que havia se iniciado na própria África. "Adoravam *Alá, Olorun-uluá* (sincretismo de *Olorum* dos *Yorubá* e *Alá*) e *Mariana* (mãe de Deus)." Ramos acredita, portanto, que as sobrevivências malês acham-se diluídas nas práticas e cultos gege-nagôs ou bantus, das macumbas e candomblés do Rio, Bahia e outros pontos do Brasil, tendo a cultura malê se amalgamado às outras culturas africanas, criando sincretismos, podendo ser detectadas hoje somente por meio de alguns termos, roupas e práticas (cf. RAMOS, 1951, p. 332-333).

---

[11] Arthur Ramos teria recebido este livro de Édison Carneiro (1912-1972), estudioso de assuntos afro-brasileiros da Bahia.

Segundo Roger Bastide (1971), em 1937, o candomblé baiano tinha ainda conotação malê, demonstrada por algumas palavras, expressões e orações com semelhança na aplicação dos rituais malês.

Bem depois, Pierre Verger, ao estudar as religiões africanas no Brasil (1968, p. 520), sugere a possibilidade de existirem muçulmanos pertencentes a uma das irmandades negras dedicadas a Nossa Senhora do Rosário, em Salvador, Bahia.

Waldemar Valente (1976) realizou diversos estudos buscando as sobrevivências do islã negro por meio das marcas muçulmanas nos xangôs de Pernambuco e demais cultos afro-brasileiros.

Beatriz Dantas (1988, p. 117-118), em seu estudo sobre a religiosidade africana, faz uma breve menção à presença de muçulmanos em Laranjeiras, Sergipe, com formas de organização separadas dos lá denominados "nagô" e "toré".

Corroborando a hipótese de que o islã dos malês tenha se aculturado, misturando-se ao candomblé, Mariza Soares encontrou alguns artefatos da coleção "Perseverança", organizada por Theo Brandão e Abelardo Duarte, com objetos dos antigos terreiros Xangô[12] de Maceió, hoje extintos, que apresentam o símbolo da meia lua e a aparência de bolsas de mandinga. Hosney Mahmoud Mohamed Al-Sharif, assessor da Mesquita Brasil, em São Paulo, refere-se à palavra *oxalá* como sendo uma corruptela da expressão árabe *isha-Alláh* (queira Deus). Ele, em entrevista a autora, explica que, como no português não há as pausas que ocorrem no árabe, "pronunciando-se de forma suave, se tornou oxalá. Com o passar do tempo o termo se tornou uma seita chamada Oxalá".

O relato de Al' Baghdadi tem, portanto, uma grande importância como uma prova da permanência da crença islâmica até quase o fim século XIX no Brasil dentre os descendentes de escravos malês. Após a abolição da escravatura, em 1888, e a Proclamação da República, em 1889, houve uma redução nas limitações às religiões não católicas, mas, apesar disso, este islã, aparentemente tão organizado e forte, não deixou registros. Foi apenas após o fim da Primeira Guerra Mundial que, com a chegada dos imigrantes árabe--sírio-libaneses ao Brasil, e com a garantia dada às suas práticas religiosas pela Constituição de 1949, se estabeleceu a comunidade islâmica que conhecemos hoje. Fica, portanto, um vácuo no tempo, sem informações sobre o destino que estes grupos malês possam ter tido.

---

[12] Os xangôs eram "grupos de culto fetichistas que vinham da segunda metade do século XIX, dirigidos na sua maioria por africanos puros, legítimos e descendentes destes" (DUARTE, 1974, p. 15).

O islamismo de imigração

Apesar, portanto, de ter havido muçulmanos vivendo no Nordeste brasileiro desde o século XVIII, não houve o estabelecimento de uma comunidade islâmica até o final do século XIX, a partir de 1860, com a chegada de imigrantes libaneses, sírios e palestinos do Império Otomano. Estes primeiros imigrantes eram tratados como turcos[13], fossem sírios, libaneses ou palestinos. Liane Aseff (2010, p. 153), ao estudar os imigrantes que se fixaram na fronteira entre Brasil e Uruguai, relata: "se vinham do Oriente Médio, até mesmo os gregos, recebiam a mesma alcunha: 'são todos turcos, tchê'".

Os primeiros imigrantes libaneses são oriundos do vale do Beqa, cidade de Sultan, Gazze, Kamed Al-Lawz, Jib Janin, Bire, Al-Manara, Bar Elias, Marj e do sul do Líbano, e instalaram-se em São Paulo e Foz do Iguaçu (cf. OSMAN, 1998). Já os sírios são, em sua maioria, procedentes da cidade de Damasco (cf. BAALBAKI, s/d, p. 31). O que trouxe esses imigrantes ao Brasil e aos demais países da América do Sul foram, inicialmente, os conflitos locais e as perseguições religiosas. Esses primeiros imigrantes eram, em sua maioria, cristãos (maronitas, ortodoxos e melquitas), mas dentre estes árabes também encontravam-se judeus e muçulmanos. Esta primeira leva de imigrantes sírio-libaneses foi estimulada pela visita do Imperador D. Pedro II, que esteve no Líbano, Palestina e Síria em 1876, incentivando muitos dos camponeses da região a virem construir uma nova vida no Brasil, longe do Império Otomano.

A intenção desses imigrantes era fixar-se no novo país, seja como comerciantes, seja como agricultores: "viemos para o Brasil à procura de sustento e sonhando em conquistar fortunas. Junto a outros imigrantes, viajamos com a intenção de voltar, mas acabamos ficando, e ficamos para sempre" (BAALBAKI, s/d, p. 9). A maioria começou trabalhando como mascate, percorrendo longas distâncias pelo Brasil adentro, levando produtos que enchiam os olhos das brasileiras. Estabeleceram-se principalmente em São Paulo e Minas Gerais.

Uma segunda leva de imigrantes chegou ao Brasil na Segunda Guerra, entre os anos 1918 e 1945, trazidos pela ocupação de sua região pelos franceses e ingleses, pelo desemprego e crise nas pequenas indústrias, além do crescimento demográfico: "no Líbano, não havia trabalho [...] o país era pequeno para tantos trabalhadores" (ASEFF, 2010, p. 141).

---

13 Estes imigrantes chegam ao Brasil para se fixar como lavradores, trazendo consigo um passaporte da Turquia, que dominava o mundo árabe até a Primeira Guerra Mundial. Vem daí o fato de estes primeiros imigrantes ficarem conhecidos como "turcos".

Com a chegada das tropas francesas e inglesas à região, os muçulmanos sentiram-se perseguidos e passaram a deixar o Líbano rumo ao Brasil. Assim, conforme Moreira (2006), outro fator que fez com que o Brasil fosse escolhido como destino foi a expectativa de professar a religião islâmica sem o temor de represálias.

Embora os muçulmanos presentes neste grupo ainda fossem minoria, é com eles que começa a se estabelecer uma comunidade islâmica sólida em terras brasileiras. Em 1928 é inaugurada, na avenida do Estado, em São Paulo, SP, a primeira sociedade beneficente muçulmana no Brasil, com 62 pessoas arroladas, originárias da Síria, Líbano, Palestina, Nova Granada e Egito. Poucos anos depois, em 15 de junho de 1933, é publicada a primeira edição do jornal sírio *Az-Zikra*, a primeira publicação muçulmana no Brasil[14]. Com construção iniciada em 1929, a primeira mesquita do Brasil e da América Latina é inaugurada em 1960, no bairro do Cambuci, em São Paulo[15].

Por fim, na segunda metade do século XX, com a ocupação da Palestina e os conflitos crescentes no Oriente Médio, uma nova leva de imigrantes árabes, de maioria muçulmana, chega ao Brasil fugindo da guerra com Israel, fortalecendo a comunidade islâmica. Junto com estes imigrantes, um pequeno número de egípcios (profissionais liberais, engenheiros e professores) viria a se estabelecer aqui[16].

> O fluxo de imigrantes árabes muçulmanos deparou-se com uma nova situação no Brasil, distinta daquela dos primeiros movimentos dos árabes cristãos, que a essa época haviam formado comunidades inseridas na sociedade brasileira. Ao contrário dos primeiros imigrantes, por uma série de razões que incluem as novas tecnologias – com destaque para a Internet e a possibilidade de comunicação imediata e irrestrita que oferece – mantém laços fortes com a terra natal. (FARAH, 2010, p. 50).

É neste período que será construída uma das mesquitas mais suntuosas do Brasil, em Foz do Iguaçu, PR, e, em 1969, a Escola (Colégio) Islâmica(o)

---

14 Este jornal parou de circular em 1935 em virtude de problemas financeiros. Foi substituído pelo jornal semanal *Al-urubat*, renomeado posteriormente de *Arrissala*, curiosamente feito com traduções e tipografia de dois árabes cristãos. Este jornal tornou-se o porta-voz dos muçulmanos e do movimento cultural árabe e islâmico em português e árabe.

15 A Mesquita Brasil conta como data de sua fundação o ano de 1929, embora a construção só tenha sido finalizada em 1960.

16 Dentre estes egípcios, Baalbaki cita o professor de estudos orientais da Universidade de São Paulo, Helmi Mohamed Ibrahim Nasr, chegado ao Brasil em 1962 (BAALBAKI, s/d, p. 3).

é inaugurada na Vila Carrão, São Paulo, SP, sendo um importante centro divulgador da cultura muçulmana.

O crescimento da comunidade islâmica progride a ponto de, em 1970, realizar-se o primeiro Congresso Internacional Islâmico dos Muçulmanos do Brasil, com participação do Irã e da Turquia.

Por meio de contribuições financeiras da Arábia Saudita, Líbia, Kwait e Irã, no Brasil já existem 90 instituições islâmicas, 60 mesquitas e 120 salas de oração, distribuídas nos estados de São Paulo, Rio de Janeiro, Espírito Santo, Minas Gerais, Goiás, Mato Grosso, Pernambuco, Paraíba, Bahia, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul com aproximadamente 50 sheiks ou imãs oriundos, principalmente, da África (Egito, Marrocos e Moçambique) (ULTIMATO, 2012, p. 16).

Hoje, segundo Moreira (2006), existem cerca de 8 milhões de árabes e descendentes no Brasil, sendo que mais de 6 milhões são de origem libanesa.

Embora a preocupação com a manutenção da religião tenha estado presente na vinda dos imigrantes muçulmanos ao Brasil, com os frequentes casamentos com brasileiros de origem cristã, foi-se efetivando, progressivamente, uma perda de costumes religiosos, juntamente com o pouco uso da língua natal. A libanesa Mahida Fahad, em depoimento ao jornal *O Globo* (cf. MOREIRA, 2006), revela seu descontentamento com esta situação, mas, por outro lado, já aponta para a mudança que vem se processando dentro das mesquitas brasileiras: "nossos filhos e netos se casaram com cristãos. Os costumes mudaram, não fazem nem jejum no Ramadã. Mas muitos brasileiros gostam de ir à Mesquita porque a acham bonita e gostam das nossas orações".

Pelo fato de a maioria dos muçulmanos imigrados ser composta de comerciantes e agricultores, muitos sequer sabiam ler e escrever árabe, o que facilitou sua imersão na esfera religiosa católica que aqui encontraram. A falta de mesquitas e de líderes fez com que muitos deixassem suas práticas diárias e permitissem o casamento de seus filhos, e até mesmo a si próprios, com mulheres de outras crenças. O assessor da Mesquita Brasil, Hosney Al-Sharif, em entrevista a autora, afirma acreditar que "não era plano deles a questão religiosa". Daí a relativa demora para criarem casas de oração.

A perda da tradição e da religiosidade nas gerações posteriores à dos imigrantes é uma das preocupações dos sheiks em todas as mesquitas visitadas. Segundo o sheik Mohamed Al Bukai, da mesquita do Pari, SP, "não há a preocupação em islamizar. A religião não pode ser obrigatória, mas temos que proteger nossos filhos".

Esta preocupação é bem explicada pelo desabafo do editor da revista *Arrissala* (A Missão):

> Ó nação árabe e muçulmana, ó muçulmanos do mundo, nós somos aqui no Brasil uma minoria que está perdendo a sua cultura para os outros e para a sociedade brasileira: perdemos nossa tradição, nossos dogmas espirituais e nossos costumes. [...] Nem os próprios brasileiros acreditam que somos brasileiros como eles, nem nossos patrícios e familiares acreditam que ainda somos árabes e muçulmanos. É um processo de imigração sobre imigração[17]. (BAALBAKI, s/d, p. 58 e 60).

O islamismo de conversão

O que presenciamos hoje nas mesquitas brasileiras é um grande contingente de brasileiros diante dos descendentes de imigrantes árabes. Estima-se que no Brasil haja cerca de um milhão e meio de muçulmanos[18]. Não há como se ter um número exato porque o islamismo, diferentemente das religiões cristãs, não possui um ritual público de adesão à religião. Para tornar-se muçulmano basta crer nos seis pilares da fé e pronunciar o Testemunho[19], o que pode ser feito sem a presença de outros, individualmente, em um local qualquer.

Dentro do islamismo, o termo usado para identificar um novo seguidor é "revertido"[20]. Entende-se que todo ser humano é nascido muçulmano e, portanto, uma conversão é, na verdade, um retorno ao estado original. Assim como o termo islã significa "obediência absoluta ao Criador", "submissão à vontade de Deus" (HAMA, 2004, p. 36), reverter ao islã significa submeter-se novamente ao Criador do universo, Allah. Esta crença de que todo ser humano nasce submisso a Deus e, portanto, muçulmano, é característica apenas do islamismo. "E o profeta ainda relata: diz Allah, o Altíssimo: Eu criei todos os meus servos monoteístas, depois vieram os demônios e os desviaram de sua religião e proibiram para eles o que Eu vos tinha permitido" (Hadith – Sahib Musslim).

Em se tratando de islamismo de conversão, alguns dados são relevantes: 85% dos frequentadores das mesquitas no Rio de Janeiro são brasileiros revertidos, sendo que o número destes saltou de 15% em 1997 para 85%

---

17 Palestra proferida em encontro islâmico em São Bernardo, São Paulo, de 17 a 19 de abril de 2000, intitulada "Questionamento sobre direitos das minorias islâmicas".

18 Dados da União Nacional das Entidades Islâmicas (www.uniaoislamica.com.br).

19 O testemunho consiste em pronunciar em árabe a frase: "La ilaha illa Allah, Muhummadur rasoolu Allah" que significa "Não existe verdadeiro Deus exceto Allah e Mohammad é o mensageiro de Allah" (IBRAHIM, 2008, p. 54).

20 É interessante observar que o termo "revertido" é de emprego recente, já que não ocorre no Corão. O termo usado no Corão é "crente": "Os verdadeiros crentes são, apenas, aqueles cujos corações se atemorizam, quando é mencionado Allah" (Corão, 8.2).

em 2009. Em Salvador, a frequência de brasileiros revertidos é de 70% (cf. CARDOSO, 2011, p. 63-64). Na região do ABCD[21], no estado de São Paulo, encontra-se a mesquita de São Bernardo do Campo, com cerca de 400 famílias de libaneses e revertidos (cf. FERREIRA, 2009, p. 6). A cidade de São Bernardo do Campo, SP, é considerada por alguns a capital dos muçulmanos no Brasil, pois, além da grande mesquita, é o local das sedes de diversas organizações como: a Junta de Assistência Islâmica Internacional, o Centro de Divulgação do Islã para a América Latina (CDIAL), a Assembleia Mundial da Juventude Islâmica (WAMY) e a editora Makkah.

A comunidade muçulmana do Rio de Janeiro reúne-se na Sociedade Muçulmana Beneficente do Rio de Janeiro (SBMRJ), em uma sala de oração no bairro da Lapa. Conta com cerca de cinco mil afiliados formalmente. Dentre estes, cerca de 40% são árabes e descendentes de árabes. A maioria dos participantes é composta de revertidos brasileiros e estudantes africanos em estadia no Brasil (cf. MONTENEGRO, 2002).

Em contrapartida, a Mesquita Iman Ali Ibn Abu Talib, em Curitiba, PR, reúne cerca de 15 mil pessoas, quase que exclusivamente imigrantes sírios, palestinos, libaneses, egípcios e seus descendentes (cf. PINTO, 2005, p. 234).

As mesquitas em São Paulo apresentam características próprias, dadas principalmente pela forma com que o sheik as administra. A Mesquita Brasil, a mais antiga no País, possui uma comunidade de cerca de 1.700 membros com orientação sunita, enquanto a mesquita do Brás possui uma liderança xiita, com cerca de 20 mil membros. Ambas as mesquitas são voltadas, principalmente, para os árabes e seus descendentes. Por outro lado, a mesquita do Pari possui na sua liderança um sheik sunita, chegado há quatro anos da Síria, e volta-se, quase que inteiramente, para os revertidos brasileiros, tendo também cadastradas 200 famílias de origem libanesa.

Há, claramente, uma dupla face no crescimento numérico dos muçulmanos no Brasil. Tem havido, recentemente, um movimento de volta de alguns "nascidos muçulmanos", filhos e netos de árabes e, conjuntamente, um fenômeno de reversão de brasileiros sem ascendência árabe. Percebe-se, também, uma diferença clara no tratamento dado nas mesquitas a esses dois grupos. Existem mesquitas que se preparam com afinco para receber e manter estes revertidos brasileiros com cursos em português e atividades diversas e atrativas. Outras mesquitas, mais tradicionais, atêm-se à língua árabe e a atividades culturais apenas, numa clara etnificação do islã. Nessas mesquitas, é frequente a queixa de brasileiros de que se sentem excluídos por

[21] Região formada pelas cidades de Santo André, São Bernardo do Campo, São Caetano e Diadema, no estado de São Paulo.

não dominarem a língua árabe e não serem "muçulmanos de nascimento". Os revertidos vão, então, buscar espaços onde possam se identificar e onde, muitas vezes, a presença árabe é menor que a de brasileiros.

Do número total de revertidos que frequentam as mesquitas do País, cerca de 70% são do sexo feminino. E, como as mulheres são dispensadas das obrigações religiosas na mesquita, isto dificulta ainda mais a elaboração de uma estatística de fiéis. Quanto à idade, a maioria dos brasileiros revertidos tem entre 20 e 40 anos.

Arantes destaca que desde seu surgimento, na Arábia, as revelações do profeta Muhammad têm atraído um "número crescente de adeptos, em sua maioria composto por jovens, mulheres, pobres e outros marginalizados" (ARANTES, 2003, p. 13), enquanto os homens poderosos da comunidade permaneciam hostis à sua pregação.

Curiosamente, no Brasil, o islamismo parece seguir os mesmo passos de seu início, pois, além do fato de os imigrantes árabes que aqui chegaram serem comerciantes e agricultores, o que chama a atenção na frequência às mesquitas é o alto número de jovens, principalmente do sexo feminino, muitos dos quais brasileiros revertidos. O que, na maioria das vezes, atrai os jovens brasileiros para o islamismo é a curiosidade para com o exótico. Isto se deve, principalmente, pela exposição na mídia de conversões como a de Cassius Clay e Cat Stevens, mas também por novelas[22], filmes e noticiários em que, constantemente, se faz referência a esta religião. Mesmo que, muitas vezes, esta forma de divulgação tenha elementos errôneos e equivocados (cf. MACHADO, 2010), ela acaba por gerar um efeito positivo para o islamismo na medida em que desperta a curiosidade do indivíduo para com esta prática. A grande maioria de visitantes das mesquitas e outras instituições islâmicas brasileiras é movida pela curiosidade, seja pela cultura árabe, seja pela religião islâmica. Ao chegar a estes locais, depara-se com uma estrutura de divulgação muito bem elaborada com distribuição gratuita de literatura em português, Alcorão inclusive, e de cursos como de língua árabe, doutrinários e acerca de temas de interesse geral como educação, ecologia e política.

Existem cursos especificamente voltados para brasileiros e programações especiais para jovens com concursos, dinâmicas e acampamentos. Para as crianças são fornecidas aulas de religião e de árabe. A Mesquita do Pari, SP, chegou a estabelecer um acordo com um colégio católico, o Bom Jesus Santo Antônio do Pari, onde as crianças, filhas de muçulmanos, assistem a

[22] A novela global *O Clone*, exibida em 2001/02 teve como consultor o sheik Jihad Hassan Hammadeh (vice-presidente da Assembleia Mundial de Juventude Islâmica da América Latina).

uma hora de aula de religião e quatro horas de aulas de árabe após o horário das aulas seculares.

Ainda na Mesquita do Pari, SP, ocorrem aulas aos sábados para crianças e, separadamente, para brasileiros revertidos e interessados em conhecer o islã. Aí se reúnem cerca de 100 pessoas de ambos os sexos para assistir a aulas ministradas pelo sheik Mohamed Al Bukai, um simpático sírio de cerca de 30 anos, solteiro, há 4 anos no Brasil. Às terças e quintas-feiras, as aulas acontecem apenas para mulheres, já que estas são em maior número dentre os revertidos na mesquita, chegando a acontecer até quatro reversões por mês.

Um dos temas constantes nas prédicas das sextas-feiras e nas aulas de terças, quintas-feiras e sábado é o estímulo à prática do *dawah*[23], ou seja, todos os muçulmanos são chamados a convidar não muçulmanos a conhecerem a verdadeira religião do islã. Esta prática é parte do conceito islâmico da *ummah*[24], que instrui os muçulmanos a viverem plenamente a mensagem do islã para que, por meio de seu testemunho de vida, outros venham a se reverter. "O *dawah* diz respeito tanto ao exemplo que os muçulmanos devem ser para a sociedade atraindo, assim, mais pessoas para o islã, quanto ao ato de falar da religião para os não muçulmanos" (SANTOS, 2011, p. 8).

A prática do *dawah* revela-se em diversas atividades, como no estabelecimento de mesquitas, organizações sociais, escolas e estímulo à educação, jornais e revistas e, nos dias de hoje, *sites*, *blogs* e comunidades virtuais.

A internet facilitou, em muito, a vida dos imigrantes da terceira fase, pois puderam manter os laços com seus parentes e conhecidos de seus países de origem. Mas o surgimento das redes sociais, como *Orkut* e *Facebook*, ultrapassou este uso para tornar-se um forte instrumento de *dawah*. São centenas de comunidades ligadas ao islã, divulgando doutrinas e saciando curiosos. Existem *sites* específicos que ensinam e estimulam a proferir o testemunho e se tornar um muçulmano. Como um fenômeno recente, estas mesmas comunidades e *sites* específicos de relacionamento têm proporcionado o encontro entre jovens brasileiras revertidas e pretendentes muçulmanos, majoritariamente estrangeiros.

Embora um muçulmano tenha liberdade para se casar com uma não muçulmana, as mulheres muçulmanas só podem contrair casamento com mu-

---

[23] *Dawah* significa convidar, chamar. Segundo a crença islâmica, *dawah* é o convite feito por Alah à humanidade e aos profetas para crerem na religião verdadeira (CARNARD, 2000, p. 168): "Em seguida, quando Ele vos convocar, com uma convocação, da terra, ei-vos que saireis" (Sura 30.25).

[24] Conceito que traz a ideia de uma comunidade islâmica mundial, uma representação de um islã universal.

çulmanos. A explicação para este fato, segundo o assessor da Mesquita Brasil, Hosney Al-Sharif, está no preceito islâmico de respeito às demais crenças e seus profetas. Como todo muçulmano deve respeitar os profetas (Cristo, inclusive), deve respeitar a crença de sua esposa não muçulmana, mas criar seus filhos dentro do islamismo. Já uma muçulmana que se casasse com um não muçulmano poderia estar sujeita a agressões por intolerância religiosa e à falta de aceitação na criação dos filhos dentro da religião materna. Desta forma, existem casos de mulheres que se revertem após namorarem muçulmanos, embora estes sejam bem poucos. Muitas destas mulheres conheceram seu esposo por meio de redes sociais na internet, apaixonaram-se e então se reverteram ao islã. Mas, a maioria de mulheres que chegam ao islã é solteira ou já casada. Neste último caso, não se exige que o marido se converta ao islã, podendo este permanecer em sua religião.

No caso das solteiras, muitas buscam um parceiro da mesma crença em *sites* de encontros[25], submetendo-se, muitas vezes, a tornarem-se a segunda, terceira ou até mesmo a quarta esposa de um homem, como permite o Alcorão, desde que ele as possa sustentar e que haja a concordância da primeira esposa.

Desta forma, a internet tem sido o maior veículo de *dawah* ou de "islamização" no islã brasileiro. Mas não se pode deixar de citar o Instituto Latino-Americano de Estudos Islâmicos, fundado em 2008, em Maringá, PR, com o intuito de "preparar divulgadores dentro do Brasil, os quais falam a língua local, conhecem a cultura do povo e seu modo de pensar e viver". O Instituto, ou Academia Islâmica, oferece cursos de "divulgador do islã" e de "língua árabe" presenciais e/ou a distância, com duração de um ano e meio. Os cursos são voltados para brasileiros e estrangeiros de origem árabe residentes no Brasil. Dentro de cinco anos deve ser criado o primeiro curso universitário de teologia islâmica no Brasil para formar sheiks brasileiros. Hoje, doze brasileiros estudam em universidades da Arábia Saudita e da Síria para tornarem-se os primeiros sheiks brasileiros (ULTIMATO, 2012, p. 16).

Apesar da diminuição da religião entre os descendentes dos imigrantes árabes, o islã cresce com a reversão de brasileiros. São diversos os casos como o do tradutor brasileiro Wali, que após viver um período de crise religiosa, tendo passado por diversas religiões, decidiu "abraçar" o islã, demonstrando sua conversão por meio da mudança de nome. Segundo Wali (2003, p. 66), revertido ao islã em 2002, "o novo nome tem como função despertar uma qualidade específica no convertido e agraciá-lo com as bênçãos que a nova

---

[25] Um bom exemplo é o site www.muslima.com, onde são proporcionados encontros virtuais entre jovens muçulmanos de diversas regiões do mundo.

denominação traz". Assim, é comum ver revertidos brasileiros assumirem nomes como Mohamed, Ibrahim, Abdul e, no caso de mulheres, Khadeejah ou Aisha (nomes de esposas de Mohamed).

Por outro lado, existem aqueles que preferem manter o nome original de batismo para demonstrar que a religião não exige este tipo de mudança, mas, sim, a de atitudes. Charles Domingues, que trabalha no Centro para a Divulgação do Islã para a América Latina, relata que ao se reverter, há cerca de 13 anos, deixou a vida de baladas e bebidas alcoólicas para assumir uma nova postura de vida: "quando perceberam a mudança da minha postura, das minhas atitudes, viram que a religião estava me fazendo bem. Na primeira vez que minha mãe me viu jejuando durante o Ramadã, ela se emocionou e chorou" (FURTADO, 2007).

Dentre as justificativas para abraçar o islã como religião, encontramos a busca por valores morais e regras, além de explicações convincentes para os grandes questionamentos da humanidade e de uma religião vivida plenamente em todos os aspectos humanos. É frequente, entre as mulheres, a afirmação de encontrarem no islã o respeito e valorização que não encontravam na sociedade brasileira. O uso do *hijab* (véu) é aceito plenamente pelas brasileiras revertidas, considerado uma proteção contra os olhares mal intencionados.

A grande maioria dos revertidos passou por um trânsito religioso até chegar ao islã. Rosangela França, uma revertida brasileira de origem católica, afirmou: "no islã encontrei a resposta para os meus questionamentos" (HAMA, 2004, p. 35). Dentre as religiões anteriores, encontramos uma maioria de católicos, em virtude das características do País, mas também ocorrem reversões de evangélicos, espíritas e umbandistas. Mas o relato recorrente é sempre o de decepções com as religiões anteriores.

Neste depoimento de Fatimah Bint Maryam, uma brasileira revertida, vemos a completa mudança de atitude e de convicções: "tornei-me muçulmana por convicção de que o islã é o sistema de vida mais simples e completo, que me fez perceber que cada gesto meu é importante e deve ser uma adoração a Allah, pois esta é a razão de minha existência".

Segundo depoimento de Cristiane, uma jovem brasileira solteira, reconvertida há três anos, o trânsito do catolicismo para o islamismo não lhe trouxe dificuldades, pois sua "fé não mudou e, sim, sua crença". O que podemos perceber é que existe uma mudança de enfoque. A fé que antes era direcionada a Deus passa a ser direcionada a Allah. A devoção antes voltada para Deus, Maria e/ou Jesus, agora se volta para Allah e para o estudo do Alcorão. O mesmo pode ser observado no relato da reversão do vice-campeão mundial de salto triplo e medalha de ouro nos jogos Panamericanos, Jadel Gregório, que mudou seu nome para Jadel Abdul Ghani Gregório. Ele afirma: "sempre

tive muita fé em um Deus supremo, mas não uma religião definida. Agora, se Deus quiser, morrerei muçulmano" (FURTADO, 2007).

Outro fenômeno de grande importância na reversão de brasileiros é o crescimento do islã nas periferias e comunidades negras. Para Paulo Farah, este fenômeno é causado pela "mensagem de igualdade racial e de justiça social" do islã, que "tem um apelo muito grande nas comunidades mais pobres, sobretudo entre os mais jovens, que sofrem abuso policial e preconceito" (OUALALOU, 2010).

Os jovens da periferia revertidos ao islã trazem a atitude do *hip-hop* e uma formação política forjada no movimento negro. Ao se assumirem muçulmanos, acreditam estar resgatando um passado histórico fincado nas revoltas malês. "O conhecimento histórico pode ser ou não adquirido após a reversão à religião, mas certamente ele é, também, parte do discurso que vai mobilizar outros jovens a fazerem as mesmas aproximações" (TOMASSI, 2012, p. 49). Sobre a relação entre o islã da periferia e o *hip-hop*, recomenda-se a leitura da dissertação de mestrado de Bianca Tomassi (2011). Segundo o *rapper* Honorê Al-Amin Oaqd, fundador do grupo de *hip-hop* Posse Hausa[26]: "quando descobri a história dos malês, o que me chamou a atenção foi a forma de resistência e sua ligação com Deus. Foi esta forma de adoração a Deus, que é única, que permitiu enfrentar a repressão" (OUALALOU, 2010). Estes jovens, em sua grande maioria negros, com forte sentimento de marginalidade, foram influenciados pela luta dos direitos civis dos afro-americanos, nos anos 1960, em grupos como o dos "Panteras Negras" e pela repercussão do filme "Malcolm X". Estima-se em centenas o número de jovens revertidos nas cidades periféricas de São Paulo, berço do movimento *hip-hop*, que afirmavam a identidade da juventude negra e pobre nos anos 1980 em encontros na rua 24 de Maio e na estação São Bento de metrô.

No islã dos "manos", o *rap* é o instrumento e a linguagem de divulgação da religião. Honorê Al-Amin Oaqd, *rapper* e fundador do grupo de hip-hop Posse Haussá, diz: "muita gente ainda vai vir para o islã pelo *rap*. Nós ganhamos consciência pelo *hip-hop*, então não podemos negar nossa história. As pessoas na periferia veem aquela negrada fazendo rima e poesia, percebem sua atitude diferenciada, sua postura de vida, e querem se aproximar. Isso é o começo da reversão. É um passo depois do outro" (BRUM, 2009). O grupo Posse Haussá, formado por grafiteiros e *rappers*, não era, inicialmente, um grupo muçulmano, mas, por meio de Honorê, 25% dos integrantes já se reverteram enquanto os demais, apesar de não se assumirem como mu-

---

[26] Haussá remonta aos escravos muçulmanos trazidos do norte da Nigéria.

çulmanos, cultivam uma vida com hábitos tipicamente islâmicos: ausência de bebida, auxílio à comunidade, valorização da família e a busca do estudo.

Dentro desta nova conformação do islã com características de cor negra, periferia e pobreza socioeconômica, surgem movimentos contestatórios com intuitos político-religiosos. A compreensão de que o 11 de setembro divulgou o islã entre os povos oprimidos é bem demonstrada por Dugueto Sharif Al Shabazz: "Pelo Malcolm X descobri que, no islã, temos o direito de nos defender. Deus repudia a violência e não permite o ataque, mas dá o direito de defesa. Foi esse ponto fundamental que me pegou e também quando eu vi pela TV o 11 de setembro" (BRUM, 2009). Dentro desta visão, os negros sofrem o racismo de uma nação que os subjuga e aterroriza por meio das drogas, falta de políticas públicas e ações policiais. Surgem grupos como o Movimento Negro Unificado e o Núcleo de Desenvolvimento Islâmico Brasileiro (NDIB) que, sob a bandeira do islã, querem construir uma comunidade islâmica na periferia, em Francisco Morato, e sonham com um estado islâmico no Brasil. Conforme Paulo Sergio dos Santos, assessor parlamentar da Câmara de Vereadores de Francisco Morato: "acredito que daqui a dez, quinze anos, isso será possível. Há uma geração tentando fazer isso de forma organizada. O povo brasileiro é religioso. Quando percebeu erros na Igreja Católica, tornou-se evangélico. O islã, hoje, ainda é pequeno, mas isso pode mudar" (BRUM, 2009).

Os ativistas do NDIB possuem contatos com muçulmanos dos guetos da França, Canadá e Estados Unidos e realizam eventos com *rappers* como Mano Brown e líderes como Fred Hapton Jr., filho do líder dos Panteras Negras. Defendem o fato de que todos os presidiários são presos políticos, porque a desigualdade racial não lhes deu escolha. Como a grande maioria da população carcerária é negra, acreditam que as prisões fazem parte de uma conspiração para o extermínio dos negros, assim como as drogas lícitas e ilícitas. Para seu projeto político-religioso, entrar nas cadeias é, portanto, uma ação estratégica: "O islã é construção de conhecimento. Queremos trabalhar levando essa consciência, construindo a história de cada um e mostrando que, independentemente do crime que cometeram, eles são presos políticos", diz Dugueto Sharif Al Shabazz (BRUM, 2009) .

Após todo esse percurso pelas várias formas e épocas de implantação do islã no Brasil, podemos perceber que, embora este esteja crescendo em número de adeptos, mostra-se como uma grande colcha de retalhos, unidos entre si pela linha da ortopraxia mulçumana. Portanto, conforme Marques (2010, p. 142) afirma, após comparar os revertidos brasileiros e portugueses ao islã: "embora ainda existam imagens homogeneizantes dos muçulmanos, o islã não pode ser visto como monolítico".

Considerações finais

O ato de *adesão* compreende qualquer forma de participação em um movimento religioso, sem alteração sistemática do estilo de vida (cf. MOSSIÈRE, 2007, p. 9), ao contrário da *conversão*, que envolve uma mudança no sistema de valores e visão do mundo, "mudança que implica uma consciência de que uma grande mudança envolve que o antigo estava errado e o novo é o certo" (NOCK, 1933, p. 6-7).

Dentro da pesquisa realizada, encontraram-se três períodos de implantação do islã em terras brasileiras, cada um com características próprias. O islamismo de escravidão mostrou-se como um forte mecanismo de resistência social e proselitismo, o que atraiu negros de outras origens à reversão. Segundo o depoimento de Al Baghdadi e os registros de Gilberto Freyre, o islamismo que se implantou primeiramente no País caracterizou-se por ser um fenômeno com notável crescimento por *conversão*. Isso porque o islã, mesmo após a libertação dos escravos, manteve-se como um fator de confraternidade, unindo os negros malês e demais escravos revertidos por meio de crenças e práticas em comum, funcionando como um fator identitário. Infelizmente, pelas constantes perseguições religiosas sofridas, o remanescente deste islã de pele negra, como pudemos ver, acabou por mesclar-se a outras religiosidades, mantendo vivos apenas alguns símbolos e práticas mesclados no candomblé.

No islamismo de imigração, por sua vez, vemos a implantação definitiva do islã em terras brasileiras, trazido juntamente com a esperança da liberdade de culto, o que permitiu a construção de diversas mesquitas. Mas, ao mesmo tempo em que o islã se estabelece definitivamente como religião em solo brasileiro, perde muitos de seus adeptos, principalmente para o catolicismo, pela não manutenção das tradições e da língua árabe. A participação no islã, neste período, acaba sendo, muitas vezes, mais uma *adesão* que uma conversão. Isso porque ser muçulmano, neste período, era quase o mesmo que ser um imigrante árabe. Trazia-se a religiosidade junto com a nacionalidade, apesar de muitos imigrantes árabes já serem cristãos desde seu país de origem. Apesar da conquistada liberdade de permanecer na crença de seus pais, os filhos dos imigrantes, muitas vezes por não residirem próximo a mesquitas ou casas de oração, por não terem acesso à instrução do Alcorão, e pela perda da língua natal, foram, aos poucos, deixando as tradições e as práticas muçulmanas. Começa a existir o muçulmano "não praticante" ou "muçulmano étnico". Estes, a cada geração, afastam-se mais das práticas religiosas de origem e aproximam-se da religião católica e de suas práticas e crenças. Portanto, é um período conflitante, pois, ao mesmo tempo em que os países árabes começam a investir no Brasil, construindo mesquitas e

enviando líderes para o ensino do Alcorão, os descendentes dos primeiros imigrantes vão, aos poucos, afastando-se da religião, tornando-a uma religião de gerações mais maduras, falantes de árabe.

Finalmente, chegamos ao islamismo dos dias atuais, quando vemos um crescimento das "conversões", principalmente entre brasileiros jovens, e o retorno de alguns descendentes de imigrantes. Neste fenômeno atual podemos observar, assim como Hervieu-Léger (2008), três figuras nas conversões: "a primeira é a do indivíduo que muda de religião" (2008, p. 109), numa posição de crítica a uma experiência anterior que não ofereceu a intensidade espiritual almejada. A segunda modalidade diz respeito ao indivíduo que nunca pertenceu a uma confissão, mas que, a partir de uma trajetória pessoal, acaba integrando-se a uma comunidade. A terceira modalidade é a do indivíduo que, de dentro de uma tradição à qual ele já pertencia, engaja-se, efetivamente, na comunidade de fé. Em todas estas modalidades, é característica do convertido fazer de sua conversão uma entrada numa nova vida, refazendo, assim, suas convicções éticas, seus hábitos sociais e espirituais. Assim, Hervieu-Léger (2008, p. 131) afirma: "converter-se é, em princípio, abraçar uma identidade religiosa em sua integralidade". Hervieu-Léger e a maioria dos autores consideram que a conversão altera todas as relações sociais e influencia a relação de identidade com a estrutura social, sendo, portanto, um ato eminentemente social (cf. GLAZIER, 2003).

Podemos, portanto, admitir que o ato de reverter-se ao islã nos dias atuais é, dentro destes pontos de vista, um ato de *conversão* e não de adesão a uma nova fé, visto que demanda uma nova cosmovisão e uma nova prática de vida. O que se percebe no terceiro período é a imersão profunda em um conjunto de práticas e hábitos, mas também de orientação estética e ética; uma conversão, portanto.

> A filiação a esta associação (Islam) significa o conhecimento dos seus estatutos, a crença em seus princípios, a obediência às suas determinações e uma vida coerente com a mesma [...] Quem entrar no Islam tem de aceitar, primeiro, os seus fundamentos racionais e crer neles totalmente, até que constituam, para ele, uma ideologia. (ATTANTÁWI, s/d, p. 20).

Marques (2000, p. 87-88) aponta quatro características na biografia dos revertidos: a falta de uma identidade religiosa, o estímulo ao estudo relacionado à religião, experiências dramáticas e desorganização familiar e dúvidas sobre a existência de Deus. A mesma autora refere-se a um grupo que apresenta, atrelado à busca religiosa, uma postura étnico-política com participações anteriores em movimentos sociais e políticos (cf. MARQUES, 2000, p. 95).

Os relatos de decepção, principalmente em relação ao cristianismo (tanto catolicismo como protestantismo), são recorrentes. Há, também, casos de um extenso trânsito religioso, passando por religiões como espiritismo, umbanda e cristianismo antes de chegar ao islamismo. Alguns dos revertidos, que se diziam anteriormente sem religião, afirmaram ter reconhecido no islã uma religião com valores que envolviam todos os aspectos da vida. Há, também, os descendentes dos imigrantes de segunda à quarta geração, que foram atraídos pelo retorno às origens, descobrindo no islã um fator de identidade cultural. Por fim, há o grupo converso na periferia de São Paulo, que, por meio das vivências em comum com os negros islâmicos da primeira fase, passaram a se identificar e a se reconhecer dentro do islã.

Segundo Marques (2000, p. 106), em sua dissertação acerca da conversão ao islã, esta segue as seguintes etapas: 1) momentos de profunda tensão e insatisfação; 2) disposição espiritual; 3) busca religiosa; 4) oferta religiosa; 5) estabelecimento de relações afetivas; 6) redução dos contatos externos ao grupo; e 7) interações com outros membros do grupo. A pesquisadora conclui que quando os novos muçulmanos adotam uma nova "conduta de vida" e uma nova "identidade religiosa", acabam por dar uma reinterpretação à própria vida. Esta reinterpretação pode ser observada pelas mudanças de comportamento, de vestimentas e de convívio social.

O encontro com o islã dá-se, na maioria das vezes, pela curiosidade, pelo interesse na língua árabe, amizades, e questões sociopolíticas. Os elementos da pós-modernidade que colaboram para este novo cenário religioso são a difusão de um crer individualista, a disjunção das crenças e das pertenças confessionais pela falta de capacidade de regulação dos aparatos institucionais e de uma efervescência de grupos e redes comunitários nos quais os indivíduos dividem suas experiências pessoais. Como afirma Prandi (2000), "a religião que se professa hoje já não é aquela na qual se nasce, mas a que se escolhe". As identidades religiosas não são mais herdadas, mas construídas por uma "trajetória de identificação" que se dá ao longo do tempo. Essa trajetória nem sempre é fácil tendo em vista as imagens negativas associadas ao islã. Muitos dos entrevistados relatam dificuldade de receber aprovação familiar e dos amigos para a nova escolha religiosa. Para as mulheres a dificuldade é aumentada, sobretudo quando optam pelo uso do *hijab*. Mas, apesar das dificuldades e rejeições encontradas para vivenciar, em plenitude, a nova religião adotada, o muçulmano do islamismo de conversão, brasileiro ou não, compreende que tudo isso faz parte de sua busca pela religião verdadeira.

O mestre sufi[27], sheik Al'-Arabi ad-Darqâwi, comparou a busca pela religião como a de um homem que cava um poço, sendo a religião o buraco escavado e Deus, a água. Quem não persistir na escavação do poço e, em vez disso, cavar diversos buracos pequenos na areia, morrerá de sede. Esta é a visão do islã como única verdade, que deve ser buscada intensamente. Apesar das diferenças observadas dentro do islã que se implantou no Brasil, mesmo considerando o conflito e tensão existentes entre os revertidos de ascendência árabe e revertidos brasileiros, cabe observar que a matiz muçulmana remete ao mesmo livro sagrado e à mesma ortopraxia que os une na mesma *ummah*, não mais universal, mas com características já ligadas à cultura brasileira, que ainda necessita de mais estudo.

Referências bibliográficas

AL MUSSLEH, A.; AL MUSSLEH, S. A. **O que todo muçulmano não pode desconhecer.** Sem editora, 2010.

AL-MADINAH AL-MUNAUARAH. **Alcorão português:** tradução do sentido do nobre Alcorão para a língua portuguesa. Medina: Complexo de Impressão do Rei Fahd, s.d.

ARANTES, J. T. O nascimento do islã. **Revista Religiões**, São Paulo: Abril, v. 2, p. 13-15, ago. 2003.

ASEFF, L. Considerações sobre a imigração libanesa na fronteira do sul do Brasil e no Uruguai. In: FARAH, P. D. (Org.). **Presença árabe na América do Sul.** São Paulo: BibliASPA, 2010.

ATTANTÁWI, A. **Apresentação geral da religião do islã.** São Paulo: Orgrafic, s/d.

BAALBAKI, E. H. **A minoria islâmica brasileira.** São Bernardo do Campo: Edição Revista Arrissala (A Missão), separata, s/d.

BASTIDE, R. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira/USP, 1971. v. 1 e 2.

BRANDÃO, T. Folguedo natalinos. Maceió: Museu Theo Brandão/UFAL, 2003.

BRUM, E. O islã cresce na periferia das cidades do Brasil. Revista Época, São Paulo, 30 jan. 2009. Disponível em: <http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,ERT25342-15228-25342-3934,00.html>. Acesso em: 03 mai. 2011.

CANARD, M. D. In: VV.AA. **The Encyclopaedia of Islam,** v. II. Leiden: E.J. Brill, 2000.

CARDOSO, R. O novo retrato da fé no Brasil. **Revista ISTOÉ**, a. 35, n. 2180, p. 58-64, 24 ago. 2011.

[27] O sufismo é a corrente esotérica do islã.

CASTELNAU, F. **Renseignement sur l`Afrique Central et sur une nation d'hommes à qujeu qui s`y trouverait:** d`après le rapport de nègres du Soudan, esclaves à Bahia. Paris: P. Bertrand Librairie-Editeur, 1851.

DANTAS, B. G. **Vovô, nagô e papai branco**: usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DO RIO, J. **As religiões do Rio. Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

Dois pesos e duas medidas. **Revista Ultimato**, Viçosa, a. XLV, n. 334, p. 16, jan.-fev. 2012.

DUARTE, A. **Catalogo Ilustrado da coleção Perseverança**. Maceió: IHGAL, 1974.

DUARTE, A. **Negros muçulmanos nas Alagoas:** os malês. Maceió: Caetés, 1958.

ETIENNE, I. B. La Secte musulmane dês malés du Bresil et ler revolt em 1835, **Anthropos,** vol. IV, fasc. 1, p. 409-412, jan.-feb. 1909.

FARAH, P. D. Árabes e descendentes no Brasil: das primeiras presenças no país à renovação cultural na América do Sul. In: FARAH, P. D. (Org.). **Presença árabe na América do Sul.** São Paulo: BibliASPA, 2010.

FARAH, P. D. E. **Deleite do estrangeiro em tudo o que é espantoso e maravilhoso**: estudo de um relato de viagem baghdali. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2007. (Tradução, notas, prefácio, texto analítico e transposição do manuscrito).

FERREIRA, F. C. B. Redes islâmicas em São Paulo: nascidos muçulmanos e revertidos. **Revista Litteris,** n. 3, p. 1-27, nov. 2009.

FREYRE, G. Casa-grande e senzala. 20. ed. Rio de Janeiro: Jose Olympio, 1980.

FURTADO, J. Os brasileiros convertidos ao islã. Revista IstoÉ, n. 1978, 26 set. 2007, Disponível em: <http://www.istoe.com.br/reportagens/3302_OS+BRASILEIROS+CONVERTIDOS+AO+ISLA>. Acesso em: 24 nov. 2011.

GLAZIER, S. D. (Ed.). The anthropology of religious conversion. Lanham: Midrowman and Littlefield, 2003.

HAMA, L. Sob os véus do islamismo. **Revista Religiões,** São Paulo, Abril, v. 6, p. 34-39, fev. 2004.

HERVIEU-LÉGER, D. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.

IBRAHIM, I. A. **Um breve guia ilustrado para compreender o islã.** Londres: Darussalam Publishers, 2008.

MACHADO, B. O islam em perspectiva. In: SILVA, E. M. (Org.). **Religião e sociedade na América Latina.** São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2010. p. 73-91.

MARQUES, V. L. M. **Conversão ao islam**: o olhar brasileiro, a construção de novas identidades e o retorno à tradição. 2000. 181 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2000.

MARQUES, V. L. M. **Convertidos ao islã:** brasileiros e portugueses. Revista Horizonte, Belo Horizonte, v. 8, n. 17, p. 125-145, abr.-jun. 2010.

MENDONÇA, A. G.; VELASQUES FILHO, P. **Introdução ao protestantismo no Brasil.** São Paulo: Loyola, 2002.

MONTENEGRO, S. **Discursos e contradiscursos**: o olhar da mídia sobre o islã no Brasil. Mana, Rio de Janeiro: Museu nacional, v. 8, n. 1, p. 63-91, 2002.

MORAES FILHO, M. **Festas e tradições populares no Brasil.** 3. ed. Rio de Janeiro: Livreiros Editores, 1901. (Revisão e notas de Luís da Câmara Cascudo, Rio de Janeiro, 1946).

MOREIRA, F. Árabes no Brasil: um retrato de mascates e fé. **O Globo Online,** 17 ago. 2006. Disponível em: <http://oglobo.globo.com/mundo/mat/2006/08/17/285309299.asp>. Acesso em: 3 mai. 2011.

MOSSIÈRE, G. **A conversão religiosa:** abordagens epistemológicas e a polissemia de um conceito. Working Paper, Depositado na Biblioteca Nacional do Canadá, Quebec, Montreal, 2007.

NOCK, A. D. **Conversion:** the old and the new in religion from Alexander of Hippo, London: Oxford University, 1933.

OSMAN, S. A. **Caminhos da imigração árabe em São Paulo**: história oral de vida familiar. Dissertação (Mestrado em História) - Departamento de História, FFLCH/USP, 1998.

OUALALOU, L. **Islamismo cresce na periferia como instrumento para largar coisas ruins**. 23 jan. 2010. Disponível em: <http://www.entrelinhasweb.com.br/clientes/opera/reportagens especiais ver.php?idConteudo=2660>. Acesso em: 24 nov. 2011.

PINTO, P. G. H. R. Ritual, etnicidade e identidade religiosa nas comunidades muçulmanas no Brasil. **Revista USP,** São Paulo, n. 67, p. 228-250, set.-nov. 2005.

PRANDI, R. **Religião, biografia e conversão**: escolhas religiosas e mudanças da religião. Tempo e Presença, a. 22, n. 320, p. 34-42, mar.-abr. 2000.

RAMOS, A. **Introdução à antropologia brasileira**. 2. ed. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1951. v. 1.

RAVELLI, J. Sem extremismo. **Diário do Grande ABC**, 15 ago. 2010. Disponível em: <http://www.dgabc.com.br/News/5825914/sem-extremismo.aspx>. Acesso em: 24 nov. 2011.

REIS, J. J. **Rebelião escrava no Brasil**: a história do levante dos malês em 1835. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

RIBEIRO, L. M. P. O negro islâmico no Brasil escravocrata. **Revista USP,** São Paulo, no. 91, p. 139-152, set.-out.-nov. 2011.

SANTOS, D. J. S. Islã e oralidade: uma etnografia dos sermões do iman na Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro. In: **SIMPOSIO DA ABHR**, 12., 31 mai.-03 jun. 2011, Juiz de Fora, MG, Anais… Juiz de Fora, 2011.

SOARES, M. C.; MELLO, P. L. O resto perdeu-se? História e folklore: o caso dos muçulmanos em Alagoas. In: BARROS, R. R. A; CAVALCANTI, B. C.; FERNANDES, C. S. (Orgs.). **Kulé**

kulé: visibilidades negras. Maceió: Edufal, 2006. p. 14-25.
TOMASSI, B. C. T. **Assalamu aleikum favela: a performance islâmica no movimento hip-hop das periferias do ABCD e de São Paulo**. 2011. 125 p. Dissertação (Mestrado em Artes) - Instituto de Artes da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2011.
TOMASSI, B.; BARBOSA FERREIRA, F. C. Dos primeiros aos últimos poetas: a intersecção hip-hop – islã. **Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar,** v. 3, n. 2, p. 30-50, jul-dez. 2011.
VALENTE, W. **Influências islâmicas nos grupos de culto afro-brasileiro de Pernambuco.** Recife: Boletim do Instituto de Pesquisas Sociais Joaquim Nabuco, s/d.
VALENTE, W. **Sincretismo religioso afro-brasileiro.** Brasília: Brasiliana, 1976. v. 280. (Coleção Brasiliana).
VERGER, P. **Flux et reflux de la traite des nègres entre le golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos.** Paris: Mouton, 1968.
WALI, I. A. Conhecimento de Deus. **Revista Religiões,** Abril, São Paulo, v. 2, p. 66, ago 2003.

Submetido em: 5/4/2012
Aceito em: 16/12/2012